

反障害通信

23. 11. 18

139号

憎しみの連鎖を断ち切るために——「怒りを解き放て」ということ——
かつてからパレスチナ問題で「憎しみの連鎖を断ち切ろう」という提言が出ていました。わたしは反差別論をやっている、差別に対する怒りこそが、差別をなくせるという思いをもっていました。だから、「憎しみの連鎖を断ち切ろう」という提言に違和感をもっていました。

ですが、原基的な・根源的な・原則的な・論理整合性の問題として、自分もってきた、怒りやルサンチマンと言われることが問題解決の途になるという思いを、今一度とらえ返そうと、この文を書いています。

差別されて来た者が差別する側に

今回の報道の中で、マスコミはきちんと報道しなくなっているのですが、寄付で成り立っているインターネットの情報番組の中で、今回の大きな武力衝突が起きる前でしょうが、イスラエルの少女が、「わたしのおじいちゃんは、こんなこと（パレスチナへの抑圧）をするために、ホロコーストを生きのびたのではない」という主旨のプラカードをかかげて、スタンディングをしていたという話が出ていました。反差別論をやっている立場からすると、反差別ということは、「自分たちが差別されたくない」というだけでは、反差別にはならないし、まして、「差別されたくない、差別する側になりたい」ということは、反差別と真逆なことになります。そんなことを直截に表した言動だと思います。

そもそも、虐げられてきた「民族」が、軍事支配、軍事的なことを背景に支配している地域で、「他民族」を追いだして植民していくことへの批判があります。そして、それに対する反作用としての軍事行動が起きています。そして、報復や武装組織の壊滅ということでの空爆や砲撃、更には地上軍の侵攻ということ、これはガザを「天井のない監獄」どころか、敢えて言わざるをえないのですが、「天井のないアウシュビッツ」（註1）にしようとしている事態だともいえる状況です。先の少女の発言と重ね合わせると、まさにそのようなことが許されるのか？ という問いかけがでてくるはずです。

原基的なこと

この紛争を歴史的なところからとらえ返していくと、「帝国主義列強」の世界的支配の構造の中での空約束とか、国民国家というところでの国家主義的な行動とか、ユダヤ教のシオニズムとイスラム原理主義という差別主義的な右翼的思想（註2）に基づく暴力主義的敵対とか、資本主義の私有財産制の中での土地の所有を巡る衝突という資本主義の矛盾があるから、資本主義自体の止揚なしには戦争はなくなれないという押さえ方が出てきます。

別の言い方をすると、差別の構造というようなことをとらえ返し、差別の構造ということ解体していく、差別そのものをなくしていく途に踏み込んでいくことなしに世界の戦争・紛争はなくなれないといえることです。

だから、戦争をなくすには、暴力的なことをなくすには、①国家主義的なことを徹底的に批判していくこと②反差別という立場性を浸透させていくこと③現在社会の矛盾を資本主義批判というところからとらえ返し、資本主義の止揚というところにふみこんでいくこと、となります。

ところが、「現実的に」どうしていくのかということで、「原基的な・根源的な・原則的な・論理整合性の問題」を述べていただけではすまなくなります（註3）。これについては最後に書きます。

「怒りを解き放て」ということ

かつて、反差別ということで、「怒りを解き放て」というスローガンがありました。かならずしも差別者に対する怒りということでもなく、差別に対する怒りだったのでしょうが。少なくとも、差別している側にいるひとたちがどうして差別的な心情にとらわれていくのか、ということをとらえ返していくと、差別するひとそのひとへの怒りではなくなります。わたしは「犯罪の社会モデル」ということを考えてきました。「犯罪者」と言われるひとたちの「犯罪」も被差別の反作用として起きてくる側面が強いのです。ですから、犯罪被害者の家族が、「犯人に極刑を」という発言がでてくることにわたしは違和があります。そうではない、「そのひとがどうして「犯罪」を起こしたのか、究明して欲しい」という意見も出てきます。「犯罪者」と言われるひとたちの多くも「差別の構造」の被害者なのです。そういうことを考えていくと、「怒り」という感情の正当性があるとしたら、それは「差別の構造」に対する怒りになるはずだし、怒りは昇華されて「悲しみ」という感情になるのではないか思えるのです。わたしは「憎しみ」という感情は「右翼」的心情からでてくるのでは、差別に対する憎しみがあるとしてもそれは個人に対して向くのではなく、差別という暴力への反暴力（註4）になっていくのではないかと、思ったりしています。そもそも「右翼」——「左翼」という概念自体が曖昧になっているのですが、「イスラム原理主義」と言われていることやユダヤ教の「シオニズム」ということもまさに「右翼」的心情なのです。わたしたちは、そのようなことは差別的なことにつながっていくことだし、「怒りを解き放て」ではなく、「ひとの痛み悲しみに共鳴する運動を」ということになるのだと思うのです。

「現実的に」（註5）ということに話を戻します。現実には強力な弾圧下で、沈黙より死を選ぶとか、「これから何十年にも渡る犠牲を考えるならば・・・」とか、右翼が必ず起こしてくるクーデターのテロということに対して、暴力も辞さないということでの行動が出てきます（註4）。これについては、すでにいろいろ書いて来ているのですが、あらためて纏める作業をしていきます。この問題について書いていくと、かなり長い文になるので、別に書きます。

具体的な方針

具体的なこととしては、例えば、今回のことでの方針は、イスラエルはガザへの侵攻をやめろ、パレスチナへの入植をやめて撤退せよ、というところを突き出していくことだし、欧米のイスラエル支持を撤回させるべく起きている民衆の運動を支持していくことだと思います。もう「ひとつ」の、ロシアのウクライナ戦争でも、ウクライナ反抗戦争支持ということではなく、そもそもそのことは括弧にくくって、ロシアのウクライナ侵略戦争反対として突き出していくことです。そのようなところで、世界的な反戦の運動を民衆の側か

ら起こしていき、各国政府を動かしていくことではないかと思っています。

(註)

1 「安易にアウシュビッツなどという詞を使うな」と批判されることです。イスラエル批判をしている在日のイスラエルのひとがイスラエルがガザや西岸地区で壁をつくつていくことに対して「ゲットー」だというと、すごい批判が返ってくるというはなしをしました。それにもまして、「アウシュビッツ」などということばは、まさにトラウマという事態を引き起こすのだと思います。ですが、まさに自分たちがパレスチナに対してしていることは、まぎれもなく、自分たちがされていたことをしていることなのだということを、あえて突き出していかないといけないと書きました。

2 これは、本文中にも後述していますが、「これは宗教戦争ではない」という言い方が一部知識人からなされていますが、右派的宗教戦争という性格をもっていること、差別主義でしかない宗教右派から必然的に出てくる暴力主義が根っこにあることも押さえておく必要があると思います。

3 「現実的」と「原則的」の弁証法と言いえることです。

4 非暴力主義ということは、いわゆる具体的方針（軍服用語は忌避したいのですが、広く広まっていて分かりやすいので、あえ使うなら、「戦術問題」）として出てくるのですが、反暴力主義とは少し位相がずれているのではないかと、むしろ「戦略問題」としては出てこないのではないかと思ったりしています。これも別稿で書きます。

5 「現実主義」ということで、わたしが想起するのは、レーニンです。レーニンは、まさに「現実主義者」で、その組織論の中央集権制や独裁論的な指向をローザや初期トロツキーから批判されていました。そういう中で、「民主的に」ということでやっていたのは、革命に百年はかかる」という主旨の発言をレーニンがしていました。まさに、レーニンの「革命」が百年経ってどうなったか、まさに革命の負の歴史になり、これからの革命の桎梏になっています。そのようなところでの「現実主義」批判があり、原則主義をも押さえた、現実的な方針の提起も必要になっていくのです。 (み)

(「反差別原論」への断章) (68) としても)

差別されてきた民が差別する側になる悖理 ——パレスチナ問題の隘路と解決の途——

今号の巻頭言で、先に理念的な話を書いて話を前後させているのですが、事態が動いて、状況に追いつかなくなるので、巻頭言を二つにして現実的な問題としてコメントします。

今、パレスチナのひとたちへのジェノサイドといわれるような事態が進行しています。この問題をどうとらえるのか、混乱が起きています。反差別ということを考え、行動してきた立場で問題を整理しておきたいと思います。

今、どうするのか、休戦か停戦か？

さて、議論が理念や空論に陥っていかないように、まず現実的な方針の話からしておき

ます。今、いろんな決議案が国連を場にして出ていて、そしていろんな会議がなされていて、共同声明や共同決議が出されていますが、まず、休戦か停戦かという議論が大きな問題になっています。休戦というのは、殺戮を回避するために人道回路とかを設け、避難させるというところでの短い時間をくぎっての休戦で、欧米も含んだところで民衆のイスラエルのジェノサイド批判が出ている中で、そのイスラエル支持を表明している国の政府への批判も起きる中で、その政府の何かしている感の働きかけを行うために、批判に呼応するとして、実はイスラエルが避難者や残っているひとたちへの攻撃を続ける中で虚偽の休戦という側面があることを押さえておかななくてはなりません。そして、もうひとつ、押さえておかなければならないのは、イスラエルがガザ地区支配にも乗り出すと言っているところで、ガザに住んでいるパレスチナ人を追いだす更なるナクバ(パレスチナ人が故郷を追われること)とも言える策略と、残るひとたちへのジェノサイドを意味しています。だから、「休戦ではなく、即時停戦を、撤退を」という突き出しをしていく必要があります

「どこまで遡るのか？」という論理？

さて、G7諸国政府は、先にハマスの行動の非難するところで動いています。ですが、民衆的反戦の動きは、ホストコロニアリズムの時代に、今、現在も他者が住んでいるところを追いだして植民するという許されないことをしていることを批判する必要がある、という共通認識も形成されているようです。ちなみに、ロシアが、「力による現状変更は許されない」というイスラエル非難をしているのはウクライナ問題で自らに返ってくる、論理破綻の主張でもあるのです。そのロシアを批判し経済制裁にも踏み込み、ウクライナに武器支援をしている欧米諸国が、植民という侵略・収奪をしているイスラエルを支持をするのは、まして軍事支援までしているのは、ダブルスタンダードの典型です。そもそも、第二次世界大戦後に、もっとも他国を侵略してきたのはアメリカ合衆国です。そしてパレスチナ問題に限っても、植民地支配されていたパレスチナの地に、戦勝国を軸にした国連形成の中でのユダヤ国家とパレスチナ国家を作るとした国連決議自体が、帝国主義的な押し付けで、イスラエルのパレスチナの地への植民支配というコロニアリズムの焼き直しというとんでもない決議で、それに乗りパレスチナ人を追いだしていく歴史が中東戦争として繰り返されてきました。そこには、帝国主義列国のホロコースト問題での加担の精算という意味と、「ユダヤ人問題」(問題は実はユダヤ人差別してきた側の問題)を中東地域に転化していくという、帝国主義そのものの反省——総括のないことをしてきたという問題がそこにあります。

さて、こういう話をしてしていると、ナクバ以前に、そもそもユダヤ人のディアスポラ(離散)まで遡って論じるべきとだという話が出て来そうです。ですが、そこまで行くと宗教問題になって、解決不可能な問題になってしまいます。そもそもシオニズムをどうとらえるのか、イスラームとの対立としてどうとらえるのかという問題になって行きます。宗教自体のほりさぎは最後にしますが、そもそもユダヤ教でも、シオニズムを否定するとかシオニズムの解釈を、「力による建国」ではなく「神の思し召しのままに」という、宗教的原理主義とも言いえるようなことがあるようです。ですから、問題は「力による現状変更をどうとらえるのか」という問題として押さえることです。

「どこまで遡るのか？」ではなく「どこまで問題を掘り下げるのか？」ということで、シ

オニズムという、もしくはシオニズムのなかでの、もしくはシオニズムを否定する動きとしての宗教的原理主義とは相容れない帝国主義的論理、帝国主義的動き自体を否定するというので、このことを押さえることだと思っています。

責任はどこにあるのか？

そもそもの責任は戦後体制が、第二次世界大戦が「先進帝国主義」と全体主義化した「後進帝国主義」との帝国主義間戦争であったというところから、「帝国主義」の総括と、「社会主義建設」に失敗したロシアが世界的な覇権主義的紛争に飲み込まれたということの総括もしないままに、戦後の「冷戦構造」と「帝国主義」の総括のないままのポストコロニアリズムが経済的支配の世界システムとしてのグローバリゼーションに転化していった時に、相も変わらず、アメリカ合衆国が、侵略戦争も含めて力による支配を続けて行った、続けようとしてきたという歴史が繰り返されたということがあります。イランや北朝鮮を「悪の枢軸」という批判をしていたアメリカ自身が、民主主義の仮面を被った「悪の権化」とでもいうべき存在でした。そのアメリカと「日米安保条約」を結び、その世界体制の構築に加担してきた日本、そしてNATOという形で、世界支配体制に加担・構築してきた西欧諸国が、更に、G7という大国の支配の構造、そしてその批判をかわすための、またピラミッド的の中間構造を作るためのG20という体制づくり自体を問題にしていくことが必要になります。それらのことは、各国の国境を越えた民衆の連帯の中で、一切の支配体制、軍事同盟に反対していく運動を作りあげていくことによって止揚していくしかありません。

とりわけ、ハマスの攻撃直後にイスラエル支持を表明した欧米列国、そして、ハマスの攻撃自体を先に批判するというので実質支持に回った日本、各国政府の批判をなしていく責任が、各国民衆にあることは言うまでもありません。国境を越えた民衆の反戦、反植民地支配の運動の連帯が必要になっているのです。

反差別の論理からとらえ返す——「差別されたくない」を「差別する側になりたい」としてはならない

「差別されたくない」が「差別する側になりたい」となるというのは、シオニズムということの中の「選民思想」ということに規定されているととらえられるのではないのでしょうか？ 逆にわたしたちが提起できるのは、「差別されたくない」ということの行き先は、「差別もしたくない」ということであり、更には、「差別するより差別される方が余程ましだ」ということまでありえるのではないかと思えるのです。

そもそも、差別というこのとらえ返しがなされないままに、むしろ、人権思想なるものが、世界基準的に広がっていったことがあります。これはそもそもキリスト教文化圏の天賦人権思想から来ていることで、わたしは人権論では、差別の問題はきちんととらえられない、むしろ人権思想が混乱を巻き起こしているのではととらえ返しています。これについては、長くなるので別稿(次号巻頭言)で書きたいと思います。

「現実的に」ということと、「根源的に」ということ

イスラエルのガザへの無差別空爆が始まったころに、早稲田大学の教員で長年パレスチナ問題を論じてきた岡真理さんが京都大学で緊急講演をしていました。そこで、「憎しみの連鎖を断ち切るために」とか云う論理や、「短期——中期——長期」的にどうするのか」という論理を批判していました。グサッと突き刺さりつつ、改めて考え込んでいました。

前者の話は、この論攷の前に書いた文、それは岡さんの講演のビデオを観る前に書いていたことに修正・補足する形でまとめたので、それを読んで貰えばと思いますが、後者の問題は、結局今起きている虐殺を止めるということは何よりも優先させるという提起なのかもしれません。ただ、これでいうと、休戦か停戦かというところでの、兎に角休戦にしてというところでイスラエルを利することになりかねません。そもそも、もうずっと止め得てこなかった、これからもずっと起きてくることを止め得ないという事になってしまいます。「短期——中期——長期」的にどうするのかということは、現実的にどうするのか、根源的にどうするのか、ということをとらえ返していく、という問題ではないかと思えるのです。

これも、ここではとても書き切れないのですが、何でも先送りできないので、少し書いておきます。

ここには、結局三つの共同幻想——「国家、民族、宗教」の止揚の問題があるのです。

民族ということ自身「民族とは虚構である」と言われてきていることがあり、それは言語、宗教、人種、文化の違いを基礎にしているようなとらえ方があるのですが、慥かにそういうモーメントのはたらきがあるのですが、「ひとつの民族と規定されて差別されてきた歴史があるので、民族が存在し続ける」ということがあります。このあたり、わたしが長年取り組んできた障害問題でいえば障害の社会モデル的な考え(「障害とは社会が「障害者」と規定するひとたちに対して作った障壁と抑圧である」)に通じる事があります。障害や民族を実体主義にとらえることへの批判です。近代国家は、その民族を単位として作ろうとする国民国家というまさに共同幻想なのです。そして国家を突き出す国家主義こそが、抑圧の体系になっているし、ファシズム的な芽にもなっていて、民衆と対峙していることです。宗教ですが、これを「宗教戦争としてとらえてはならない」という提起も出ています。ですが、この問題がこれだけ困難な問題になっているのは、シオニズムということも含めた宗教対立がイデオロギー的な底にあるからです。そもそも宗教とは何かもきちんと論じていかなくはなりません。そもそも一神教的神は自然の人類への規定性と自然の不可思議性の物象化ということの絶対化(物神化)として押さええます。逆に言うと、今日、「ひとは自然に適う生き方を」(反原発の市民科学者高木仁三郎さんの言)という提起が出てくる中で、「神」を「自然」ととりあえず置き換え、ひとは如何に生きるかということ語り合うという意味では、宗教的なことはとりあえず否定するまでもありません。問題は宗教の持つカルト性(非論理性と実害性)なのです。帝国主義的侵略思想につながるシオニズムのカルト性の問題がそこにあるのです。それはユダヤ人のひとたちがシオニズムをどうしていくのかというところで、宗教者も含めたユダヤ民衆の運動を期待するしかありません。

まとめ

世界的にジェノサイド批判の運動が広がっています。そして、この問題のとらえ返しも進んできています。過去の歴史をとらえ返し、戦後世界の支配の構造の中で起きていることとしてとらえ返す中で、緊急の現実的活動とともに、もっと深いとらえ返しの中での戦争を世界からなくしていく運動も起こしていかなくはと思っています。

(み)

(「反差別原論」への断章)(69)としても)

読書メモ

今回は、[廣松ノート（3）]『事的世界観への前哨』の3回目と4回目。ノートづくりをかなり先送りしているので、本論は今回でおしまい。次回で、解説などに入り、[廣松ノート（3）]を終えます。

たわしの読書メモ・ブログ 638 [廣松ノート（3）]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975（3）
[廣松ノート]三冊目の『事的世界観への前哨』の3回目、「二 歴史法則論の問題論的構制」に入ります。これは十一巻の「唯物史観」という表題の『著作集』に収められています。この巻は「生態史観と唯物史観」も収められていて、唯物史観の法則性というところでのつながりのようです。また、生態系というところでの「関係性の第一次性」のとらえ返している第三節の展開ともリンクしていきます。

で、次の「三 人間論へのプロレゴメナ」が「一 時間論のためのメモランダ」と共に第二巻の「弁証法の論理」という表題の『著作集』に収められているので、第三章を先に読んでまとめようかと思ったのですが、第二章の「歴史」は「時間論」と繋がっているため、やはり、順番通りに第二章を先にしました。何故、第二章を第二巻に収めなかったのかを考えていたのですが、廣松理論では、弁証法は法則ではないというところでのこだわりなのではないかという推測をしているのですが、そもそも第一章、第三章を「弁証法の論理」という表題の『著作集』に収めたのが理解出来ません。解説などから探ります。

前回の時間論で、改めて廣松物象化論が、差異が同一性の概念より先行するということや、時空間概念より運動概念が先行するなど、パラダイム転換ということの中身を考えていました。このあたり、『科学の危機と認識論』や「相対性理論」の学習ともリンクして、第一部のマッハ論や第二部とのリンクにもつながっていきます。『科学の危機と認識論』や「相対性理論」の学習は、第一次学習計画には入っていないのですが、廣松理論の全体像的とらえ返しというところでの先の長さを感じています。いつまで、続けられるのかの危うさがあるのですが、あせっても仕方がないので、少しずつ進めます。

目次を出しおきます。（○囲み数字が『著作集』所収巻数です）

目次

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②(前回(2)読書メモ 637)

- 第一節 時間論の問題論的構制
- 第二節 体験的時間の現前様態
- 第三節 時間形象の对象的存立

二 歴史法則論の問題論的構制①(今回(3)読書メモ 638)

- 第一節 問題論的領域の限定
- 第二節 歴史的法則論の相対性
- 第三節 歴史法則の存立機制

三 人間論へのプロレゴメナ②(次回)

切り抜きメモです。

第三部 時間・歴史・人間への視角

二 歴史法則論の問題論的構制

(この章の問題設定)「歴史」という概念はきわめて広表が大きく、「法則」という概念もはなはだ曖昧である。それゆえ、無用の混乱を避けるためには、あらかじめこれらの概念を限定してかかる必要がある。この際、しかし、ストレートに“定義”をくだして済ますというわけにもいかない。という次第で、一見、迂遠のようであるけれども、搦手から議論を進めつつ問題論的構制(「プロブレマティック」のルビ)を次第に確定していくことにしよう。」 267P

第一節 問題論的領域の限定

(この節の問題設定)「歴史」という言葉は、われわれの日常的意識においては、記述としての歴史(*historia rerum gestarum*)の意味で用いる場合と、史実そのもの(*res gestae*)の意味で用いる場合との二義性を帯びている。そして、宇宙進化論的過程や地球の生誕史といったいわゆる「自然の歴史」までを包摂する場合と、人間の営為(*human affairs*)に関わる範囲に限定する用語法とがある。本稿でのわれわれの用語法は、この日常的な意識に定位していえば、“人事に関わる範囲”での“事象としての歴史”の謂いに近いと謂うことができる。とはいえ、何分にも主題が巨きすぎる事情に鑑み、われわれの当面する論件の更なる劃定から始めなければならない。」 267P

[一]

(この項の問題設定)「記述としての歴史と事実としての歴史とは、常識的に私念されているほど截然と別たれるわけではない。“記述としての歴史”というのが、単なる「史書」の謂いではなく、史家の眼に映じた史実の描写、換言すれば“当の記述によって史家が報知するところのこと”の謂いであるかぎり、このものと“事実としての歴史”との区別は必ずしも判明ではない。」 268P

「翻って考えるに“正しい記述”の告知するところのことは“事実としての歴史”とも合致するのではないか？ 史実、つまり、過去の歴史的事実そのものは、もはやどこにも実在しない。それは、遺跡・遺物などを手掛りにして、或いはまた、伝承・記述などに拠って、推察的に“復元”することしかできない。“事実としての歴史”なるものは、個々の伝承家・記述家の主観的バイヤスを免れているにしても、結局は現在の“われわれ”によって“客観的史実”だと認定されたもの、この意味で、E・H・カーなどの指摘を俟つまでもなく、それは“われわれ”と相関的であり、謂うなれば“われわれ”によって“認識＝記述された歴史”ということに帰着せざるをえない。因みに、歴史的事件(*Ereignis*)は *Er-aügnis* すなわち *Auge*(眼)で見られたものを意味し、歴史的探究・記述(*ιστορία*)は目撃者(「ヒストール」のルビ)の証言に由来する由であるが、われわれは語源論(「エテイモロゲツシ」のルビ)な立言を事とするには及ぶまい。また、右に謂うところの“われわれ”の共同主観的な“志向的(「インテンツィオネール」のルビ)対象性と“正しい”記述との関係、

ひいては、それと“史実の客観的事実性”との認識論的關係などについて論考することは、ここでは割愛を許されるであろう。／ここで銘記しておきたいのは、「歴史の法則性」というテーマのもとに、本稿では所謂“事実としての歴史”の法則性をそれが人事に関わる場面で問題にするとということ、但し当の対象的事実なるものは歴史認識の主体たる“われわれ”から端的に独立ではありえないという立場的了解の追認、とりあえずこの点までである。」 268-9P

〔二〕

(この項の問題設定) 「人事の歴史」に主題を限定するとはいっても、素より、自然界と人事界、自然の歴史と人事の歴史とを截然とは区別できるわけではない。或る種の論者たちは、自然界は因果必然的な法則性に服するのに対して、人事界は人間の主体的自由とその能動性のゆえに厳密な意味では法則性に服しないと主張し、自然の歴史と人事の歴史とを二元的に区別するが、われわれとしては、しかし、そのような二元観を採るものではない。われわれは論題を「人事に関わる範囲」に限定するのは、人間なるものを宇宙存在論的にみて特権的存在とみなすゆえではない。この間の事情を記すためにも、「法則」の概念をめぐって、幾つかの論点を確認しておかねばならない。」 269P

「法則」という言葉は、ドイツ語の Gesetz のみならず、lex, loi, law も「置かれた」という過去分詞の形にもとづくものといわれる。それは、超自然的・超人間的な或る主宰者によって措定された「定め」「掟」を含意したものと思われる。人事にかぎらず万象がそれに則って生起・運行する路線というべきものとしてそれを表象することができよう。事象が合法則的(gesetzmäßig)に生起・進展するという思想は、原型に遡れば、超越的な有意的主宰者による支配的統御という観念から変成したものと考えられる。この原型においては、主宰者の意志によることなくしては何ごともし生起せず、また劃定された路線から逸脱した結果は生じえないものと了解されている。そこでは、合法則的運行の駆動力が超越的な意志そのものとされたにせよ、事物に内在する靈魂(「アニマ」のルビ)とされたにせよ、法則それ自身は直接的に規制的ではない。ところが、近代的な世界観の確立にともない、有意的な主宰者が消去され、超越的な計画が世界に内在する法則性となり、事物の世界からアニマが抜き去られるに及んで、法則はいまや単なる“定め”以上のものとして了解されるようになった。」 268-9P

「・・・・・・古代や中世の発想法では、超越的な主宰者はいかに全能であっても、決定されているのは結末であって、進行的過程の径行は必ずしも一義的に決定されているわけではない。これに対して、近代的な了解においては、実現される結末の必然性は、進行過程の因果的連鎖の必然性の結果なのであり、被決定性は結末そのものよりもむしろ進行過程に関わる。結末の必然性という想念とその構図を維持しつつ、超越的な主宰者ならびアニマ的な有意的能因を消去するとき、進行過程の因果的連鎖の一義的な被決定性という想定、これしか途が残されていない。ここにおいてはじめて真の意味での「決定論」の論理構制が成立するわけである。運命論的な前定義(Vordeterminismus)は進行過程の具体相に関して非決定論でありうるのに対して、近代的な機械論的因果観のもとにおいては文字通りの決定論が帰結するのである。」 270-1P ・ ・ ・ 因果論——線形方程式——決定論

「われわれとしては、しかし、歴史の法則性を論考するにあたっては、近代科学主義流の

法則の表象を止揚しつつ——この際、自然史は法則定立的であるが人事史は個性記述的でしかありえないといった“振り分け”を事とするのではなく——決定論・非決定論の対立が依って以って生ずる所以の、当の地平そのものを超出しなければならない。」271P

[三]

「一口に歴史といい歴史の法則といっても、そこには諸多の次元が包括されている。人類の歴史、民族の歴史、くだっては、村邑の歴史、といった広袤の差異があり、経済史、政治史、文化史といった“諸側面”が区別されうる。ここでは、しかし、或る一定水準の抽象的な準位に論考を限定せざるをえない。」272P

「・・・・・・社会経済史的現象と精神文化史的現象との区別は、評価する者の視角に応じて現われる二つの射影というのが実態であろう。人間の意識的・無意識的な協働的営為が形成する高分子的・錯分子的総体——日常的意識にはこれらの諸契機が物象化されて映現するのであるが、——現実に散在する歴史的与件はこの有機的・函数的な総体なのであって、社会経済現象も精神文化形象も、これの射映を反省概念(Reflexionsbegriff)の対象として定立したものにすぎない。後論を先取りしたかたちになるが、結論的には、このゆえに、われわれは一部論者たちのように、社会経済史と精神文化史とを存在的(「オンティッシュ」のルビ)に截断して論考することはしない。われわれも、勿論、第二次的には社会経済史と精神文化史とを区別して論ずるが、しかし、第一次的にはあくまで、歴史現象の総体的な存立構造を問題にする次第なのである。／無用な誤解を防遏するために付言しておけば、歴史的構造成体は謂うなれば「生態系(「エコシステム」のルビ)的な総体を形成しているとはいえ、いわゆる高等な精神文化的営為は所与の社会経済史的要因のほうが精神文化史的契機に対して基底であるということが出来る。とはいえ、当の経済的条件が生じた原因を遡ってみるとき、新しい技術的知識やエートスその他、精神文化的要因が逆に規定的因子として見出されるのが通例であろう。それゆえ、社会経済的因子と精神文化的因子とを、実体化してしまう悟性的抽象の立場では、社会経済現象と精神文化現象との動態的連関の実相を把えがたい所以であって、歴史的実態を正しく把えるためには、動態の微分的断面に即して函数的連関構造を確定し、それを積分的に立体化するという方法論的視座に立つことが必要である。／われわれが討究しようとするのは、この視座において開示される歴史法則の問題論的構制とその存立構造にほかならない。」273-4P・・・・唯物史観 微分積分

第二節 歴史的法則論の相対性

(この節の問題設定)「本節では、歴史の法則性に関する“近代歴史学”流の既成観念を歴史的に相対化しておき、前節できわめて抽象的な措定にとどめた問題論的構制を可及的に具象化しつつ、積極的な立言への媒辞を確保しておこう。」274P

[一]

「歴史の法則性というとき、われわれはとかく、一直線的な前進的展開を表象しやすい。しかし、春夏秋冬の循環行が“四季の法則”であるのと同趣的に——螺旋的な前進を認めるにせよ、単なる循環の反復とみるにせよ——循環こそが歴史法則であるという観方もありうる。ここでは、いわゆるインド的な「輪廻」の思想を持出すには及ぶまい。近代史学との態度の親近性ということが屢々強調されるかのツキュディデスさえ「歴史は人間の本

然のみちびくところ再度かつてのそれと類似の過程を辿る」ものと考えていたこと、そして、最初の“ローマ史家”とも呼ばれるポリビウスが政体循環史観を採ったこと、この事実留意を求めれば当面の行論にとってはさしあたり十分かと思われる。われわれは、日常的意識において、歴史という以前に、そもそも時間なるものを直線的に流れる或るものとして表象するが、「円運動こそが時間の最も正確なアナログ(類似性)を表わす」というアリストテレスの言葉などを援用するまでもなく、古代ギリシア人たちは、殆んどすべての古代文明民族と同様、そもそも循環的な時間表象をいっていたのであって、そこでは直線的な歴史発展の思想などというものはそもそも成立しうべくもなかった筈である。／直線的な歴史的時間の表象が果たしてヘブライ・キリスト教に特有なものであるか、遡って問題にすれば、ヘブライ・キリスト教の歴史的時間の表象もまた神から神への回帰的な構造になっていないか、ここには討究を要する課題が残されている。……」274-5P
「近代ヨーロッパの歴史観は、ユダヤ・キリスト教的な構図を何かと残留せしめつつも、超越神とその摂理を消去し、日進月歩の生活実態をも投影して、文字通り一直線的な終末なき歴史的進歩の観念を措定するにいたった。われわれは、いまここで、これの具体的内実に立ち入る違(「いとま」のルビ)を有せぬけれども、直線的な歴史時間軸に沿った歴史的法則性の前進的展開という表象そのものが特殊近代的であるということ、超越神との関係という問題以前に、このことを念頭におかねばならない。」277P

[二]

「一般には、近代以前における歴史観は、宿命論的・決定論的であったかのように思われている。自然の威力の前での人間の無力、支配者の絶対的規制力や強靱な因習的規範力、これらのイデオロギッシュな屈折(「レフレクション」のルビ)として、運命や神意の絶対的拘束という表象が確立していた、云々。——この種の見解は全面的に誤っているというわけではない。ただし、前節の[二]でも指摘しておいた通り、古代や中世の発想では、天体観はいざしらず地上の世界に関するかぎり、超越的に決定されているのはさしづめ“結末”だけであって、進行過程の具体相は、可能的にはともあれ、現実的には、必ずしも一義的な被決定性においては了解されていなかったものと思われる。それは弁神論的に案出されたバイパスというよりも、発想の原型的構図そのものに照応するものであったと考えられるべきであろう。」277P

「われわれは、歴史観の歴史に立入るつもりはないが、論点構築の前梯となる限りで、幾つかの契機を問題にしておこう。——近代以前の表象における超越的主宰者と歴史的世界との関わり方は、大づかみに類別して「狩猟民的」「農耕民的」「遊牧民的」という規定は、狩猟民社会、農耕民社会、遊牧民社会にそれぞれ特有という意味ではない。眼目はあくまで、超越的主宰者と人間的営為との関係についての了解の仕方なのであって「野獣・狩人」「作物・農夫」「畜群・牧夫」という関わり方のタイプにある。」278P

「歴史の法則性を超越的主宰者の干与に帰せしめる場合、超越的主宰者と歴史的世界との関係は、要言すれば、人間と用在的(「ツウハンデン」のルビ)世界(他人を含む)との関係からの類推的転位によって表象されるのが一般的構図であると考えられる。とすれば、前近代的な了解では、進行過程の具体相は、超越的主宰者の規制能力の有無という以前に、そもそも直接的な関心から外れていたものと忖度される。たとえ関心に対象になったとして

も、往時の観察においては、進行過程の一義的必然性はとうてい看取さるべくもなかった筈である。なるほど、生あるものは必ず死に、各自は必ず応報されるといった“法則的帰結”は看取されたかもしれない。しかし、過程的展相は余りにも多様である。また、天体運行の一義的必然性は早くから観察されていたであろうが、これはまさしくそのゆえに、地上とは秩序を異にする天上界として了解されていたのであった。製作の偽出的プロセスの一義的既定性の洞察も、それが呪術的な規定力によるものと考えられているかぎり、真の一義的被決定性の想念は成立しない。けだし、前近代的な歴史観にあっては、たかだか“結末”に関する決定論しか存立しない所以である。ところが、近代の用在的世界では事情が異ってくる。」279P

「近代的世界観においては、成立史的経緯を省いて端的にいつてしまえば、物心の二元的分離、地上的物体界における過程的進行の機械的必然性の“観察”、天体界と地上界との原理的統一、等々にもとづいて、事象の被決定性は今や進行過程の全微分を律するものとして了解されるようになった。商品市場経済の物象化された“自律的”法則性はとの相互媒介は措くとしても、機械論的に了解される近代の用在的世界において、超越的主宰者を依然として想定すれば主宰者は結末の前提(Vorherbestimmung)だけでなく「連続的創造」の責めを負うわけであるが、主宰者にニュートン的な「最初の一撃」しか認めないかぎり、それは時計に対する時計づくりの職人のごとき一回起的な創造者であって且つ爾後は既定のコースを自動的に歩ませる者として表象される。そして、事象の進行過程は、ここでは、謂うなれば時計仕掛的な一義的必然性を以って継行するものとみなされざるをえなくなる。／ここにおいてはじめて、かのラプラスの魔(「デーモン」のルビ)の宇宙方程式に象徴されるごとき直截な決定論の成立する地平が拓けたのであって、進行過程の一義的既定性を含意する勝義の「決定論」的な歴史法則観は、上述しておいた通り、近代を俟ってはじめて登場した特殊近代的な観方なのである。」280P

[三]

(この項の問題設定)「近代的世界了解においては、超越的主宰者の消去にともなって人事界たるかつての“畜群的聚合体”は外的な統轄者をばもはや失うことになったし、アニマ的形相の消去によって“作物的有機体”は機械的な存在になった。まさしくここにおいて、近代的世界了解では、決定論と非決定論との対立が深刻な問題となって現われる。」280P

「……この間の事情について、自然科学におけるコペルニクスなどとの併行性を知るためには、近代的歴史学の開祖の一人たるランケを想起すれば思い半ばにすぎよう。「個別のものをその固有の法則で研究・観察することから……客観的に存在する事件の連関を認識することへと高まりゆく使命」を歴史学に課し、歴史学は「それが本来いかにあったかということだけを示す」と称したランケにあった、彼のこの“実証主義”“経験主義”的な態度を支えたものは、「あらゆる歴史のうちに神がいまし……あらゆる歴史的行為が神の存在を証し、神の御名を叫ぶ」という了解の構えであった。——しかしともあれ、近代の実証的歴史学においては、ニュートン物理学の場合とも類比的に、学問的認識体系の内部にはもはや超越的主宰者の介入する余地はない。／ここにおいて、前項で指摘した決定論の問題構制が成立する次第であるが、当の機械論的決定論が成立しうるのである所以の近代的世界観の地平にあっては、まさしく、超越的主宰者を“棚上げ”したと相即的に、楯の

反面では、かつての傀儡(「かいらい」のルビ)=人間にいまや自律性を認めることが可能になっている。近代的世界観は、アニマ的能因の放逐にともなって、動物をも機械的存在として了解する傾動をもつとはいえ——そして、人間をも機械的存在とみなすときに機械論的決定論が完現するわけであるが——、人間に関してはとにかく精神的存在としての主体的能動性を認めようとする。ここにおいて、少なくとも人事に関するかぎり超越的な決定性を免れているという了解に照応して、いわゆる“神から自立せる人間”の非決定論が主張されることになる。」 280-1

「近代人の日常的思念においては、このような背景から、自然界に関しては決定論、人事界においては非決定論という二義的な態度がとられがちであり、この“常識”に見合うかたちで、自然の歴史と人事の歴史とを原理的に区別しようという既述の姿勢が“学者”たちの一部にもみられる。しかしながら、首尾一貫した立場を執ろうとするかぎり、“近代”思想は、人事的世界を含めての決定論か自然界を含めての非決定論かの二者択一を迫られざるをえない。／こうして決定論か非決定論かという対立が深刻な問題となって現出する。これは単に歴史哲学次元の問題ではない。歴史学にあっても、歴史の法則性を、自然科学における決定論的法則性の構図に倣って究明しようとする傾動が現に存在するかぎり、決定論・非決定論の対立は歴史学の存立生にそのものに関わる重大問題である。」 281-2P

「・・・・・・人々が歴史の法則的必然性を云々する場合、そこで考えられているのは、おそらく因果的連鎖の必然性であろう。だが、因果的必然性とは何か？ 経験的知識は、たかだかのところ、前件と後件とのあいだの蓋然的連鎖しか教えない。それを因果的な必然性として一義的な被決定性表象にイデアリジーレンしてしまうとき、それはかの超越的主宰者の一義的支配の観念と同根・同趣であろう。——われわれは、科学的法則観の名のもとに“近代人”の既成観念となっている一種の形而上学的思念、かの超越的主宰者の理神論(「ダイズム」のルビ)的な俗化に伴って定着した近代ヨーロッパ的な臆見、これを批判的に卸けねばならない。そのとき、この機械論的な必然性や決定論的な法則性の思念と共通の土俵にうえに立って、それに否定的に関わろうする近代哲学流の非決定論の発想をもまたわれわれは同時に卸ける所以となる。」 283P

「歴史の法則性というプロブレマティックを正しく設定するためには、こうして、実は近代科学流の、遡っては、近代哲学流の発想法の構えそのものを批判的に超克しつつ、因果性、必然性、偶然性、自由、といった基礎的なカテゴリーを築き直す必要がある。——エンゲルスを援用していえば「偶然的なものは必然的であり、必然的なものは偶然性として自己を規定する。というヘーゲルの命題を自然科学は単に無視してしまった。そして、物事は偶然か必然かのいずれかであって、同時に両方ではないというヴォルフ流の形而上学の無思想に執着するか、これに劣らず没思想的な機械論的決定論に執着している」。一見したところ「偶然性と必然性という思惟規定ほど尖鋭な矛盾は存在しないが、しかし、必然性・偶然性に関する従来の観念ではもはや用をなさない」のであって、いまや旧来の非弁証法的な必然性・偶然性の観念をアウフヘーベンして、新しい意味内容を規定し返し、それにもとづいて法則性の概念を再措定しなければならない。・・・・・・」 283P

「唯物史観はこのことを対自的なとらえかえし、決定論と非決定論の対立の生ずる地平そのものを超出しつつ、新しい法則性の概念にもとづいて歴史の法則的展開を論考するので

あるが、このことそれ自身についての祖述は前掲の別稿に譲り、以下ではその視座に立つて歴史的法則性の存立構造を問題にしていくことで次善としなければならない。」 284P

第三節 歴史法則の存立機制

(この節の問題設定)「歴史哲学的な次元で省察するとき、歴史においてはいわゆる“厳密な”法則性が果たして存立するかどうか、前節で示唆してように実はこのことからして大問題であり、この問題に正規に応えるためには「法則」概念そのものの主題的な討究を必要とする。しかし、歴史において尠くとも“蓋然的な”法則性が存立しているということ、これは“経験的”一事実であるといえよう。ここで、問題にしておきたいのは、この次元での“法則性”の存立機制をめぐってである。」 284P

[一]

(この項の問題設定)「歴史の“法則性”が存立するためには、それが循環的であれ直進的であれ、ともかく歴史的变化の基体＝主体が“存在”しなければならない。まずはこの事実に定位しつつ論点の一斑を提示しておこう。」 285P

「歴史の“主体”を何とみるかをめぐっては二極的に相対立する見解が存在する。一方の見解では“有体の諸個人”を歴史の主体とみなし、他方の見解ではそれを超個人的な或るものに求める。この対立は、近代においては社会唯名論と社会実体論との対立とも相即する。」 285P

「・・・・・・変化を変化として把握するためには、アリストテレスを俟つまでもなく、或る実体的に同一なるものが論理的に前提される。「変化」という概念は、慥かにそれが変化するところの或る主体＝実体の自己同一性を前提する。この自己同一的な実体が客観的に実在するか、それとも、論理の上での擬設にすぎないかは一まず措くとして、「歴史」が歴史として成立するためには、そのような主体＝実体が論理的に要請されることまでは確かである。しかし、単なる個々人以上の歴史的主体が定立されるのは、論理上の要請というには尽きないように思われる。」 285P

「歴史の主体＝実体は、日常的意識には、個々人以上の或るものとして「物象化」された相で現われる。」 286P

「われわれとしては、このような循環ないし Wechselspiel(相互作用)の生ずる地平そのものを超克しなければならない。諸個人は間主体的な協働連関のうちに内存在するのであって、決して実体的に自存するわけではない。この際、謂うところの協働連関は算術的な総和ではなくして、独自成類的な綜合(synthèse sui generis)であり、これがその都度の社会的・文化的形象となって物象化しつつ、いわゆる“時代”の内実をなすわけであるが、この“時代”は本源的には協働的役柄の機能的・函数的な一総体として存在しており、諸個人はこの「函数」的な機能的連関の「項」として part-take-in している。諸個人はこの在り方そのものにおいて存在被拘束的であり、人格(person)とはこの part-taking, personating を実体化して表象したものにほかならない。因みに、この実体化によって有体の諸個人を以って歴史の主体とみる一方の見解が生じ、かの機能的協働連関の総体を物象化することによって、超個人的な歴史的主体を措定する他方の見解が生ずるのである。——歴史法則の存立構造を見据えるためには、歴史主体に関する如上二様の実体化を卻けつつ、間主体的協働(intersubjektives Zusammenwirken)の構造そのものに定位しなければならない。」

287P・・・間主体的協働そのものとしての「歴史主体」

[二]

(この項の問題設定)「歴史法則の存在様相ならびにその存立する構造を討究するにあたっては、アトム的諸個人を実体化してその営為の機械論的な集合として歴史的総体を説明しようとする発想を卻けると同時に、歴史的総体をはじめから実体化してしまう“社会有機体論”式の発想をも併せて克服することが必要である。そのためには、機械論的モデルならびに有機体論的モデルに対置して、まずは生態学(「エコロジー」のルビ)的モデルを表象しながら論考しておくのが便利である。このモデルに仮託することによって、われわれは協働連関の機能的・函数的総体性という立言に具象性を与えることをも期しうる。」

287P・・・生態学的モデル

「・・・・・・・・林を構成している個々の草木の如何にあるか(Wie-sein)という現様相はもとより、つきつめていえば、その生死つまり存在・非存在(Daß-sein)にいたるまで、草木の現存在は、相互的連関作用の一総体たる生態系(「エコシステム」のルビ)の分枝的存在として規定されている。——マルクスは、周知の通り、「社会は個々人から成り立っているのではない。諸個人の関わり合いの総体が社会なのである」と述べ、他方では「社会なるものを個々人から自立化させて再び独立の主体に仕立てあげてはならない。個人が社会的存在なのである。」「人間の本質的存在は社会的諸関係の総体である」と述べているが、マルクスの了解の構えは、まさしく生態系に即して形象化することができよう。」 289P

「われわれは、勿論、社会や歴史を植物生態系やその遷移と類比的に論じ尽くすことはできない。このような類比が一定の有効性をもちうるのは、宿痾となっている機械論的モデルや有機体論モデルに対して、「関係の第一次性」を顕揚する一具としてである。人間社会の歴史を論考する場合には、当然、人間の意識的営為ということが問題になる。だが、この際、われわれは、かの精神と物質の二元的区別を歴史的世界の領界に持込んで、歴史現象を精神現象と物質的現象とに存在的に截断する見地を卻ける。というのも、いわゆる精神的現象と物質的現象とを包括する歴史的現象の総体が謂うなれば「生態系」的な在り方をしているのであり、マルクス・エンゲルス流にいえば「本源的に社会的生産物であるところの意識」は、「意識化された存在」(das bewußte Sein)なのであって、歴史的生態系に内在する一契機だからである。」 289P・・・マルクスの生態学

「ここでとりあえず「遷移」との類比でいっておけば、各世代は、先行する諸世代が自然的環境条件との相互作用を通じて形成した生存条件を与件としつつ、しかも、同一世代の生態系的構成メンバーの営為との共軛性においてのみ「歴史を作り」うる。この際、継承される与件が先行世代の人々によって目的意識的に創出された成果であるか、期せずして形成された無意図的な所産であるか、この意識性の有無は与件の現存在にとって無記的(「インディファレント」のルビ)である。また、他のメンバーとの協働も、意識的に統御できるのはごく限られた範囲のことであり、総じて、それは規制的な“外在的”一条件をなす。このゆえに、人々がたとえかなりの自由度をもって行動目標を志向しうるとしても、それを実現しうる現実的可能性は極めて限られた埒を出ることはできない。ここに、歴史の法則性が蓋然的に成立しうる基礎的条件が成立する。——マルクス・エンゲルスを援用していえば、「歴史においてはどの段階をとってみても、各世代が先行する諸世代から伝授され

るところの、一定量の生産諸力、歴史的に創出された一定の対自然関係ならびに諸個人的相互間の関係が見出される」。一定の生産諸力ならびに環境的諸条件、対自然ならびに対他人のこの関係は、いわゆる精神文化的諸契機や精神的諸制度をも包摂しうるものであるが、「このものは、なるほど、一面では新しい世代によって変様されるとはいえ、他面では当の世代に対してそれ自身の生活諸条件を前提し(「フォルシュライベン」のルビ)、一定の発展、特殊な性格を賦与する。こうして、人間が環境をつくるのと同様、環境が人間をつくるのである」。けだし、生態論的な人間-環境系、この連関態の総体的遷移が現存在するのであって、人間という項を主体的能因として「人間が環境をつくる」というのも、環境全体を主体化して「環境が人間をつくる」というのも、実は同一事態に関する二様の射映たるにほかならない所以である。ところで、対自然的・間(「かん」のルビ)人間的な協働連関の動態を、そのポテンツに即して生産力、その共時的関連に即して生産関係と呼ぶ次第であるが、この「各個人ならびに各世代が次々に所与のものとして見出すところの生産諸力」は、協働が即時的であるかぎり、諸個人に対して物象化された相で現出し、「人々の意思や動向から独立な、それどころか、人々の意思や動向を主宰する、固有の道順を辿る一連の展相を発展段階の継起を閲歴する」ことになる。ここにおいて、観察者の立場(*für uns*)に対して、歴史の法則性が与件として与えられる所以となる。」 289-91P

[三]

(この項の問題設定)「歴史の理論にとっては、こうして、歴史の法則性を定礎するためにも、人々の協働的営為の物象化という問題を対自的に把え返すことが要件になってくる。けだし、歴史というものならびに歴史の法則性なるものが自存的に存立するわけではなく、いわゆる歴史の法則は協働的営為の物象化的映現として存立するのだからである。」 291P

「ところで、この生産的協働という対自然的・間(「かん」のルビ)人間的な動態的連関は、それが分業的部署の分掌によって存在することに鑑みれば、役柄分掌の一総体として現存在する。この役柄の協働的遂行は、演劇になぞられえていえば、舞台・背景・道具といった既成の条件のもとに(つまり先行する世代ならびに既往における自分たちの成果に立脚して)、これまた、おおむね習慣的に既成化された筋書・役柄・演技の様式に則っておこなわれる。この役柄演技の総体を、狭義の物的生産の場面のみならずいわゆる精神文化的営為の場面までを射程に収め、そこにおける意識的諸契機をも含めて、“十全に”記述しうるとすれば、そして、そこに法則的推移を見出しうるとすれば、——これはアトム的な諸個人の営為の伝記的記述の代数和ではないことに留意されたい——それを「歴史の法則」として述定することができよう。それは共時的・通時的な生態的総合の構造論的記述として展開さるべき筈のものである。」 291-2P

「……実際問題としては、この独自成類的綜合体の固有の変化相、被制約的な展開相の追認と予料、そこにおいて省察記述的に定立されるところの「合法則性」(*Gesetzmäßigkeit*)が「歴史法則」として理念化(*Idealisierung*)を伴いつつ、形象化される次第である。／われわれとしては、しかし、この際、理念化された意味形象としての法則性を実体的に自存化させる“形而上学的”錯視はもとよりのこと、種々のかたちをとってあらわれる物象化的錯視を、ことごとく排却しなければならない。——協働的連関態は、協働が即自性をもつかぎり、前々項で「農業の歴史」「日本語の歴史」といった形象化機制

に即して指摘しておいた通り、日常的意識にとってはとかく外的に自存する *etwas* であるかのように仮現する。……しかしながら、それは「需要と供給の関係で物価が決定まる」という類いの論理構制(つまり、諸個人の主体的営為を没却して、宛かも「需要」というものと「供給」というものとの、要言すれば「もの」と「もの」との関係に見立ててしまふ論理構制)になっているわけであって、あくまで、それは物象化された仮現・仮構であることを銘記する必要がある。」 292-3P

「われわれは、歴史の因果的法則性なるものが指定されるのは人々の対自然的間主体的な協働的営為が物象化された相で意識に映現するかぎりにおいてであるということ¹を対自的に把握するがゆえに、——未在的に既在する法則なるものの謂うなれば“遠隔操作作用”によって未来的歴史の法則性が存立するかのような論理構制を暗黙の前提とするところの、科学主義流の“法則的支配”の了解を卻けるという域にとどまらず——物象化された歴史的一現象を以て作用原因となしそれに対応する歴史的結果なるものを配位していく立論の構えを端的に卻ける。われわれとしては、原理的次元では、あくまでかの協働的連関態の生態学的動態そのものに定位する宗とすべきであり、このかぎり²で、いわゆる因果法則的説明主義を卻けて、函数連関的記述主義の態度に徹する。——断るまでもなく、われわれは、人間の对象的活動が技能の習熟と伝習、道具的仲介手段の改良、分業的編成様式の改善、等々によって生産力を可能的に上昇せしめていくこと、新しい生産手段の開発が生産活動の対自然的・間主体的な遂行態勢に変化をもたらすということ、そしてこれが、いわゆる政治的・文化的諸制度をも含む共時的構造に無変化を生ぜしめるということ、この類いのことを一般的傾向性として看取できることを否む者ではない。われわれは、現に、マルクスが挙げた通時的な社会構成体の段階的展開を追認しつつ、それより具体的に述定することもできるであろう。しかしながら、これとて、原理的には、“歴史記述”の準拠枠 *frame of reference* 以上のもではありえないということ³を対自的に把え返す次第なのである。」 293P・……因果論から函数連論へのパラダイム転換 今日のエコロジー的観点——生産力至上主義・科学主義批判からの注釈も必要では？

「歴史の法則性がいかなる内実において具象的に存立するか、右に表明した視座に立って、人事の歴史をその諸象面の過現未に即して論定する作業は、まさしく高分子的錯分子的に編制されている役柄行動的協働連関の共時論的・通時論的な諸次元に即して試みるべきものであるがゆえに、そもそも一私人の能くなしうところではない。とはいえ、事情が許せば、大綱なりとも式述を試みたいところであるが、ここでは、しかし、歴史法則論の問題論的構制ならびに歴史法則性の物象化的存立機制について基礎的な論点と基本的な視角を述べたところで、ひとまず稿を閉じることにしよう。」 293-4P・……「高分子的錯分子的」という概念

たわしの読書メモ・ブログ 639 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 (4)
[廣松ノート]三冊目の『事的世界観への前哨』の4回目、本文最後になる「三 人間論へのプロレゴメナ」の章です。

人間観を、実体主義批判——関係の一次性論からシェーラーがとりあげた三つの人間論

を端緒にしてとらえ返そうという試みです。節にあたる【一】から【四】にはタイトルがついていません。浅学のわたしがとんでもないことをしていると自負しつつ、タイトルを付けてみると、【一】は「シェラーの哲学的人間学と三つの理念圏」、【二】は「仏教における「無我説」、【三】は「仏教思想における実体的自我の否認」、【四】は「もうひとつの理念圏」となります。仏教思想も含んだ人間観を、実体主義批判——関係の一次性論からシェラーの三つの人間論を端緒にしてとらえ返そうという試みです。ヨーロッパ的宗教的概念と東洋的思想との対比による人間観のとらえ返しの論攷になっています。廣松さんは、物的世界観から事的世界観への転換というときに、東洋思想、とりわけ仏教思想 の中にある「事」概念との共鳴性を指摘していて、後に『仏教と事的世界観』朝日出版社 1979 という対談本を出しているのですが、その本とリンクする内容を含んでいます。『仏教と事的世界観』は対談集なので『著作集』には収められていないので、『著作集』の中では、東洋思想というところへのまとまった多分唯一の論攷になっています。

目次を出しおきます。(○囲み数字が『著作集』所収巻数です)

目次

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②(前々回(2)読書メモ 637)

第一節 時間論の問題論的構制

第二節 体験的時間の現前様態

第三節 時間形象の対象的存在

二 歴史法則論の問題論的構制①(前回(3)読書メモ 638)

第一節 問題論的領域の限定

第二節 歴史的法則論の相対性

第三節 歴史法則の存在機制

三 人間論へのプロレゴメナ②(今回(4)読書メモ 639)

切り抜きメモです。

第三部 時間・歴史・人間への視角

三 人間論へのプロレゴメナ

(この章の問題設定)「著者は「人間主義」にくみする者ではない。況んや「人間学主義」については、これを厳しく却けるべきであると考え。この間の次第については、年来、折りにふれて論述してきたところである。人間学主義の轍を踏まぬためには、しかし、前車の轍を直視することが要件となるであろう。本稿は、もとより、人間学主義の回顧的決算を企てるものではないが、先学の“遺産”をも顧みつつ、「人間存在」の現実態を把え返していこうと企図している筆者の構案に应ずる緒論(「プロレゴメナ」のルビ)である。」295P

【一】

(この項の問題設定)「人間と指称される存在者は、多岐多様な視角からのアプローチが可能

であり、現にそれが行われている。われわれとしては、しかし、少なくともさしあたっては、いわゆる「自然人類学」や「文化人類学」は措いて、哲学的人間学の範域に視座を据えることにしよう。」 295P

「尤も、「哲学的人間学」と言っても、一義的に定った領界が存在するわけではない。卑近な話、哲学的人間学ということではいかなる内容の学が表象されているか、これを知る一具として“此学の創始者は誰であるか？”を問うてみれば、フオイエルバッハに遡る者、近世初頭の一群の思想家たちに遡る者、果ては古代ギリシャ哲学にまで遡る者、等々、異見が忽ちに露われることであろう。われわれとしては、敢て狭隘な限定を施すには及ばない。ここでは、しかし、まずはマックス・シェーラー(一八七四～一九二八)に留目するのが捷徑であろう。」 295-6P

「知識社会学者としても著名なシェーラーは、あらためて紹介するまでもなく、出自はともあれ、フッサールとの関係では、ハイデッガーの兄弟子ともいべき哲学者・倫理学者であるが、彼は絶筆となった小著『宇宙における人間の位置』の序言のなかで、「哲学的人間学の諸問題は、今やまさしくありとあらゆる哲学的問題構制の中枢点」に座を占めるに至っている旨を謳っている。彼が哲学的人間学の事実上の創始者と目されていたかぎり、当の一文を彼が「聊か満足のを以て」草したことは諒解に難くない。尤も、今日のわれわれは、シェーラーの哲学的人間学が或る意味では一代限りで終わったことも知っている。」 296P

(シェーラー『宇宙における人間の位置』からの引用)「教養あるヨーロッパ人に“人間”という言葉で何を考えるか、問かけてみると、まずは例外なく、およそ統一しがたい三つの理念圏が当人の頭のなかで緊張関係に入り始めることであろう。それはまず第一に、ユダヤ・キリスト教的伝統の思想圏、・・・・・・第二には、ギリシャ・古代的な思想圏であって、・・・・・・第三の思想圏は、近代自然科学や発生心理学という、これまた夙に伝統的になっている思想圏である。・・・・・・これらの三つの理念圏は、相互間の統一性を欠いている。で、われわれは、自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学という互いに没交渉的なものをばらばらにもってはいるけれども、われわれは人間についての統一的理念をもっていないという次第なのである。・・・・・・」 296-7P

「シェーラーの場合、人間機械論ごときは初めから論外であって、彼はまず人間が動物的生命体であるということに定位する。しかし、「人間の本質、そして人間の“格別な位置”と呼ばれうるところのものは、知性とか選択能力とか呼ばれうるものよりも上位に立つ」。「人間のみを“人間”たらしめる新しい原理は、語の最広義においてわれわれが“生命”と呼びうる一切のものの外に立つ」(Ib.S.38)と彼は主張する。当の新しい原理は、プシュケーとかゼーレとか靈魂的 *seelisch* なるものの次元とは端的に区別して「精神」*Geist* と呼ばれうる。かくして、シェーラーの行論は、このガイストを規定していく作業を軸にすることになる。／われわれが、当面留目したいのは、彼が靈魂的人格の実体化をあくまで御けていることに関連してである。・・・・・・」 298-9P

「読者は、ここで直ちに、実体的に個性的な或る存在者(その一典型が伝統的な靈魂であるわけだが)、これをぬきにして果たして精神作用の(下層の作用諸力に対する)相対的自律性、「自己現実化」を立論できるか、また、人格的人称性を説けるか、この点に疑義を呈せら

れるであろう。現に、ハルトマンとシェーラーとの係争もこの *Vollzieher* (実行者) の問題に関連している。——シェーラーが破綻しているかどうかの最終的な判定は慎重な検討のうえで下されるべきものであるが、しかし、ともあれ、実体的な靈魂を想定する伝統的な構図を準拠枠 *frame of reference* にすることなくしては、シェーラーの所説が甚だ理解に困難だということ、このことは否めない。だが、シェーラーは、事によると、ヨーロッパの伝統的人間観の「思想圏」を超えているのかもしれない。或いは、半ば超えかけてそこで挫折しているという認定も可能かもしれない。この問題を射程に収めつつ、われわれ自身の視座を設定すべく、ここあたりで一旦あえて視野を拡大しておこう。」 299-300P

〔二〕

(この項の問題設定)「ヨーロッパ人が「人間」について考える場合、果たしてシェーラーのいう「三つの理念圏」だけがせめぎあうのかどうか、少なくとももうひとつの理念圏がそこに加わるのではないか、この付度は姑く措いて東洋人の場合に止目しよう。東洋といっても仏教文化圏の「教養ある人々」であれば、人間について考える際、仏教の「無我説」を避けて通ることは困難であろう。」 300P

「仏教に多大な関心を寄せていたシェーラーでさえもこのような始末だということは、近代ヨーロッパ的人間了解の地平と仏教哲学のそれとがおおよそ懸隔していることを象徴的に示して余蘊がないということ、この旨言い切ることまで許されるであろう。」 301P

「仏教の「無我説」といっても一義的ではない。釈尊本人の説いたかぎりでは、「非我説」であっても無我説ではないというのが史実かもしれない。(中村元選集第十六卷三一八頁以下参照)。ここでは、しかし、ヨーロッパ的な人間観との対比を鮮明にする意図で、部派仏教時代に成った有名な一書『ミランダ王の問い』に即して、“仏教的”無我説における人間存在の了解を一瞥しておきたい。」 301P

『ミランダ王の問い』と称される文献は、紀元前二世紀の後半(つまり、アレキサンダー大王のインド征服後約一世紀あとの時点)に西北インドを支配したギリシャ系の王メナンドロスと仏教の高僧ナーガセーナとが交わした問答の“記録”を中心とする一書である。」 301P

「インド仏教が一斑にそうである範にもれず、仏教も輪廻転生を前提的了解とする。それゆえ、肉体的死後にも輪廻転生する主体として“不滅の靈魂”を実体的に想定するのがナチュラルであるかのように思える。しかるに、少くとも部派仏教の無我説においては、輪廻を認めつつもその主体としての実体的靈魂の存在は認めない。輪廻転生の承認と実体的自我の否認とか一体いかにして両立しうるのであるか？ これはギリシャ人ならずとも理解に困難なところであろう。実際、これを理解するためには、ギリシャ・ヨーロッパ的な人間観を超克しなければならない。それどころか、ギリシャ・ヨーロッパ的な伝統的な存在了解の根底的な構えそのものを超克しなければならない。」 302P

「ところで、主語 S に対して述語 P を肯定的に賓述するにせよ否定的に賓述するにせよ、それが可能なためには、主語について一定の先行的な了解が既存するものでなければならない。また、一応の述定を認めたうえで、しかし依然としてそれでは不満だという場合、ここでもまた主語 S についての或る先行的了解が既在している筈である。／当面の議論にとっては、この「先行的了解」がいかにして成立するかは暫く措いてよい。しかしともあれ、人間とは何かという哲学的人間学の根本的な問いに対して、肯定命題のかたちをとった賓

述が最終的な満足を与えないということ、そして、それは、一切の肯定・否定的な賓述に対して主語に対する一定の了解が先在しており、この先行的了解がその都度すでに肯定的な述語規定の埒を超え出ているという論理の構制に根差しているということ、この事態は対自化してかかる必要があるだろう。——ここにおいて、自覚的にせよ無自覚的にせよ、肯定的賓述の積み上げによって所与のもの(主語Sの指示するもの)に迫っていこうとする態度をとるか、それとも、謂うところの先行的了解が直截に(といっても一定の媒介的機縁づけを介して)対自化しようとする態度をとるか、二途が岐れうる。この際、主語的与件は、いわゆる主体的なものでも客体的なものでもありうるし、それが実体的な存在者であるか非実体的であるかもさしあたり無関係である。問題はあくまで、認識ということそのことの“存在了解”にかかわる。」 304-5P

「……肯定的・比量的な賓述で以っては真実在は規定できないこと、先行的に了解されている「それ」を端的に得度すべきことの自覚があったように思われる(中村元氏の『東洋人の思惟方法』第一卷第二編「インド人の思惟方法」によれば、インド的思惟における「否定的表現の愛好」は一般論として立言しうるもののごとくであるがここでは控え目に言っておく)。少くとも、仏教に関するかぎり、原始仏教における「非我説」このかた、「我」(アートマン)は肯定的賓述では把えきれないことが明確に意識されていたと言えよう。ナーガセーナの回答は、このような事情を諒解したうえで理解されねばならない。」

305P・… 肯定的表現でなく、否定的表現による応答

「仏教哲学における「自我」の規定は、形式のうえでは消極的・否定的であっても、その実質においては元より積極的なものをもっている(平川彰氏の論稿「無我と主体」中村元編『自我と無我』(平楽寺書店刊)所収参照)。今やその一端をみることによって、ヨーロッパの人間了解との対比性を明らかにしていこう。」 305-6P・… 最後は次説の問題設定

[三]

「ナーガセーナの回答は五蘊無我説の次元での人無我にとどまっていた法無我の次元は説かれていない。彼が法無我の次元をストレートに説いたとしてもギリシャ人ナンドロスはどうして理解しえなかったかと思われる。」 306P

「留意を求めるまでもなく、この議論は、ヨーロッパ哲学における唯名論(「ノミナリズム」のルビ)と実在論(「リアリズム」のルビ)との対立の次元で理解されてはならない。という理由は、しかし、ここでは個体が問題になっていることや、仏教哲学固有の縁起論が介在しているからではない。われわれが留目すべきは、ヨーロッパ的な唯名論と仏教の無我説とはそもそも存在了解の構えが異なるということである。」 307P

「灯火は一晩中もえつづける。しかし、焰は時々刻々変化するのであって全く同一の基体に依って燃えつづけるのであって、形象の連続的継起(「ダンマ・サンタテイ」のルビ)は、集結・重置(「サンダー」のルビ)するものである。甲が乙になるということ、つまり、同書・同所において形象乙が生起し形象甲が消滅するということが「形象の連続継起」にほかならないわけだが、それは甲乙両形象を一定点に集結・重置して、その結果、ここに「同一の基体」が成立するとともに、もはやその局面では甲乙いずれの形象も時間的先後とは無関係な共時存在の相を帯びるに至るのである。連続継起する形象は、集結・重置作用の以前には相互に同一ではなく、逆に集結・重置以後については別異ではなく、まさにそのよ

うなものとして、われわれの最終的な意識がそれをとらえるところとなる、云々。」・・・
実体主義批判

「今日われわれに判り易い表象でいえば、分子生物学でいうコードの遺伝的継承と類似の論理構制を半面で伴いつつ、他の半面では獲得形質(の一部)の遺伝という論理構制と類比的な構図になっている、と言えるかもしれない。」 308P

「・・・・・・・・だが、メナンドロス王や、伝統的なインド・ゲルマンの思想が、実体的靈魂の不滅を前提にしているのに対して、部派仏教の哲学が靈魂的自我の実体性を正面から否定している事実、われわれは格別な関心を覚える。そして現に『ミランダ王の問い』のなかでも、実体的自我の否認は積極的に打出されている。」 309P・・・*部派仏教の実体的自我の否認*

「・・・・・・・・個我というものを諸々の認識作用・意識作用の統覚的主宰者とみなす発想を持出したのに対して、ナーガセーナは詳細な認識論的議論を通じて論駁している。早島氏の「初期仏教の無我思想」を援用してそれを要言すれば、六根・六境・六識が、それぞれ対応関係を保って、われわれの接触・感受・表象・意志・統一作用・生命力・注意が生ずると説き、「これらの諸法は縁より生ずる」ということからナーガセーナは実体的靈魂論の存在は認められないことを教えているのである。」 309P

「仏教の無我論は、しかし、いずれにせよヴェーダ・バラモン教このかたのインド正統思想たる有我論に対するアンチ・テーゼとして立てられるものであって、インド的有我論との対立を準拠にする事なくしては存立しえない。という以前に、原始仏教の非我説はむしろインドの伝統的な我(アートマン)観を直截に踏んだものとすらみることが出来る由である。」 309-10P

「ウパニシャッドの中に説かれているアートマンの考え方は、古代インド人の“人格”観を代表するものであった。・・・・・・・・真にアートマンと呼ばれるものは夫や妻や子の人格ではなくて、その背後にある普遍的な最高我のみである。そして、このことは“愛する”という実践的行動のなかではじめてとらえられるものである、ということである。すると、“アートマンでないものをアートマンとみなしてはならぬ”という生活体験の場で言われているのであり、そのこともまた、釈尊が実践の場に即してアートマンをとらえようとした立場に共通しているのである。・・・・・・・・」 310P

「ここにおいて、われわれは問題論的構制そのものの立て直しを迫られる。というのは、われわれは、これまで、部派仏教の無我説をもっぱらギリシャ・ヨーロッパ的な有我論との対比を念頭において問題にしてきたのであったが、今やよりグローバルな視野で有我論と無我論との対立する地平を対自化する必要がある所以である。」 311P・・・*有我論と無我論、実体主義批判で読み解く*

[四]

「われわれは先に、マックス・シェーラーの謂う三つの理念圏のほかに、少くとも有力な理念圏がもう一つ存在するのではないかという問いを保留しておいた。この「もう一つの理念圏」を対自的に問題にしていくためにも、まずは以上の議論から或る問題論的構図を顕揚しておくのが便利である。」 311P

「もとより、「によって……現成する」(durch……sich verwirklichen)というシェーラーの

議論と、「に縁って……生起する」という縁起論の存在了解が全く同じだということではない。しかし、近代科学主義流の因果決定性に対して、シェーラーやハルトマンが持出した“新しい”規定関係の発想は、存外と縁起説のそれに近い一面をもっていることは容易に認められる筈である。」 313-4P

「われわれは、もとより、マックス・シェーラーの哲学的人間学が近代ヨーロッパ的な自己意識の哲学の大枠を超えるものではないということを知っている。しかし、ともあれ、彼が伝統的な実体主義的靈魂観を卻けつつ、しかも、人間の精神的存在性を積極的に説こうとして、恐らく期せずして、部派仏教の無我論と同趣の発想に近づいているということ、この事実は留意するに足ると思われる。……」 314P

「銘記しておきたいのは、部派仏教の無我説もシェーラーの「精神」概念の措定し直しも、実体主義的な自我＝靈魂観との対比関係においてのみ、すなわち、実体主義的な自我＝靈魂観との対比関係においてのみ、すなわち、実体主義的な有我論を準拠枠にし、かつそれとの否定的相補性においてのみ存立するということである。」 314P

「われわれとしては、有我論と無我論との同位的な対立の地平そのものを超克しなければならない。そのためには、実体的自我、しかも実体的大我として錯視されているところのものが何であるか、また、当の錯視が形成される所以の論理的構制を自ら積極的に解明する必要がある。」 314P

「この作業に着手するにあたり、われわれとしては、シェーラーが“看過”(?)しているもう一つの「理念圏」に留目するのが好便である。それは、有我論のもとにおいて成立したものであるとはいえ、人間存在をその個体的存在者の“構成分(「ベシュタントタイレ」のルビ)や“内在的機能”に即してではなく、間主体的 intersubjektive な共同存在性に即して了解していく理念圏である。」 314P・・・・/間主体的 intersubjektive な共同存在性」——
実体主義批判 シェーラーの部派仏教への接近

「周知の通り、アリストテレスは、これが人間規定の全体を尽くすものではないにせよ、人間をゾーオン・ポリティコン、すなわち、社会的(「ポリス」のルビ)動物ということで規定している。また、トマス・アクィナスも人間を animal sociale et politicum と規定している。近代的自然法思想のもとでは、人間の Gemeinde(共同体)への本源的な所属性という中世カトリック的了解へのアンチ・テーゼとして、人間存在の本源的な社会性という観念が表面的には否定されるが、ドイツ・ロマン派やヘーゲルを持出すまでもなく、また、コント・スペンサー・シュタインなどの社会的有機体的な発想に留意を求めるまでもなく、人間を社会という一総体の有機的な一分枝とみる了解の構えが近代においても厳存する。シェーラーとしては、これは彼の謂う三つの思想圏とは次元を異にすると評することでもあろうが、われわれは敢てこれを勘案しなければならない。」 315P・・・・社会的共同存在としての人間存在の了解

「……しかし、社会的共同存在としての人間存在の了解は一切の靈魂主義的な人間了解から解放されうるのであって、現にマルクス主義や或る種の社会学理論のうちに、そのような人間存在論が見出される。因みに、ここにおいては、生物学主義的な“科学的人間論”ですら「物(「もの」のルビ)的世界像の一斑としてその構図に捉われているところの、伝統的な靈魂的個体主義を端的に止揚することが可能になっている。」 315P

「ヘーゲルが既に『精神哲学』のなかで「個人の具体的な存在には他の人間ならびに世界一般とのあいだに形成している諸関係の総体が属している。この総体性は個人に内在的であり、この総体性が個人の現実性をなす」と説いているが、マルクスはヘーゲル・フォイエルバッハを批判的に継承しつつ「人間の本質はその現実性においては社会的関係の総体である」というテーゼを押出す。／ここではまだマルクス主義の人間存在論を主題的に討究すべき場所ではない。が、先廻りをして記しておけば、われわれはマルクスの人間存在の了解の地平においてはじめて、有我論対無我論の相補的対立の次元を端的に超出することが可能になると考える。」315-6P・・・「フォイエルバッハに関するテーゼ」

「この課題を権利づけるためには、しかし、有我論的な思念が存立する所以の問題論的構制、ならびに、無我論の反定立される論理的機制を立入って検討する必要があり、謂うところの社会的共同存在性、人間の間主体的な共同現存在そのことの存在論的構造を対自的に分析しておくことが前梯的要求となる。」316P

「われわれは、この作業を進めるに当り、マックス・シェーラーの『宇宙における人間の位置』と同じ年に、ということつまり、ハイデッガーの『存在と時間』の翌年に、この師の労作を批判する含みで書かれたカール・レーヴィットの『共同人間の役割における個人』*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* を議論の糸口としつつ、そこにもられているフォイエルバッハの人間論に関する討究やカントの人間学に関する討究に遡ったうえで、あらためてシェーラーの構図との関連でハイデッガーやサルトルの人間存在論、さらには、メルロ・ポンティの人間存在論などを射程に収め、ミードやパーソンズにいたる社会学的な人格・役割の理論を勘案していくのが順当であろう。そしてそこでは、われわれはあらためて——実体的自我なるものは存在しないのであるにもかかわらず人間諸個人が行為の主体でありしかも責任ある主体であることを説きうるところの——仏教的無我説の或る論理を勘案することになる筈である。この論件の対自化したところでこの「プロレゴメナ」をひとまず閉じておこう。」316P・・・*主体を顕揚しつつ実体主義批判 有我論と無我論の対立の構図を乗り越えようとするレーヴィット*

HP 更新通知・掲載予定・ブログのこと

- ◆「反障害通信 139 号」アップ(23/11/18)
- ◆メインの「反障害——反差別研究会」のホームページに不備・加筆することがあり、昨年かなり大幅な更新をしました。「今後の課題」など関心をもってもらえる方は、読んでもらえると幸いです。<http://www.taica.info/kaikadai2.pdf>
- ◆「反差別資料室 A」「反差別資料室 C」で見れなかったところをチェックして一部修正して再アップしました。今のところ、全部見れるようになっています。「吃音者」当事者団体で活動していた時代の、「個的伝言板」として出していた「ふれあい」のバックナンバーの「金閣寺」関係の文書、後日アップする読書メモの本の関係でまとめて、「反差別資料室 A」にアップしました。<https://hiro3ads6.wixsite.com/adshr1/blank-2>
- ◆「反差別資料室 C」の「文献室」も、新しい本の購入や読書に合わせて、3月の末に二年ぶりにリアップしました。

(編集後記)

◆また、原稿がどんどん溜まっていっています。また月二発刊を考えているのですが、それをすると、廣松ノートを書くための再読・ノート作りが遅れます。どうしようか迷っているのですが、取りあえず月一のままにしています。

◆巻頭言は、ダブルにしました。パレスチナ情勢を見ながら、これまでの、「憎しみの連鎖を断ち切る」ということと、わたしが反差別という立場で、「差別への怒りを解き放て」という提言が悖理に陥っていることを感じ、そこで思考をめぐらせ悖理を解こうと第一原稿を書きました。そこで、論理的深化よりも、情勢分析から解決の途を探らなくてはと第二原稿をも書きました。論理展開の順序からすると逆になっているのです。で、いつも巻頭言をだいぶ前に書いて、情勢に原稿が追いつかない状況になっているので、一挙連載ということで、ダブル巻頭言です。原稿の順を換えることを考えましたが、あえて思考順のままにしています。

◆巻頭言の原稿も、情勢的にビビットな原稿を差し込み、だいぶ前に書いた原稿を先送りしています。やはり、月二にしないと追いつかないのですが、・・・。

先送りしているのも、もやもやしたものを抱えているのですが、『もの・こと・ことば』も再読とメモを書き終え、『弁証法の論理』に入り、『物象化論の構図』を経て、主著の『存在と意味』まで、来年中に終えたいと取らぬ狸の皮算用です。中断している宿題の原稿にとりかからねばなりません。

◆わたしがやろうとしているのは、今、この社会がどうしようもない矛盾を抱えて行き詰まっていることを読み解き、これまでの社会変革志向の運動の陥穽もとらえ返したところで、今の社会の閉塞感を突破する方針を、反差別ということを基底に据えて、提起していこうという試みなのです。これについては、すでにいろいろ書いているのですが、改めて稿を起こしたいと思っています。

◆「廣松ノート」という極めて難解な廣松さんの本の再読から読書メモを残そうとしているのも、廣松さんのとりわけ物象化論が反差別ということの論理的深化したところからのとらえ返しに必要になって来ているというところでの学習・メモ取りです。

◆わたしは一時期、わたしの障害問題の当事者性で、「吃音者」の団体で活動していました。「吃音者」はその心理的マージナリティの性格に規定されてどうしても「吃音をなくしたい」「吃音を軽くしたい」と思いに囚われていきます。で、未だ「障害者運動」としての立場性を団体として確立できないままなのです。で、「障害者運動」の盛り上がりから、反差別運動の盛り上がりから、吃音者運動に返していくしかないとして、会を飛び出して、「障害者運動」や様々な社会運動に身を投じています。それでも、当事者団体に幽霊会員の的に関わって、それなりに提言をしてきていました。で、会報にはそれなりに目を通していたのですが、わたしと一番繋がっていた（わたしの勝手な思いですが）、会の顔とも言えるひとの訃報が会報に載せられていて、かなりショックを受けています。まだ、とても文に書けないので次回に廻します。

反障害－反差別研究会

■会の方針

「障害学において、「障害とは何か」という突き詰めがなされないまま、議論の煮詰めもなされないままでした。そこから起きる混乱が、「障害者運動」の方向性を見出していく作業を妨げていました。イギリス障害学が障害の医学モデルから「社会モデル」への転換をなそうとしました。しかし、もう一段掘り下げた作業をなしえぬまま、医学モデルへの舞い戻りという事態が起きているようです。また、各国で差別禁止法とか「解消法」が作られています。そこでのモデルは結局医学モデルでしかない状態です。この「会」でやろうとしている議論・研究は、障害問題を解決していくための「障害者運動」のための理論形成の作業です。「会」としては「社会モデル」から更に、関係モデルへの転換を提起しています。実は、日本の「障害者」の間では、既にこの議論を先取りするような議論もなされていました。そのことが整理されないままになっています。改めてそれらのこともとらえ返しなが、議論をすすめて行きたいとも思っています。また、障害と差別はかなり重なる概念です。他の反差別運動の中での議論や認識論的議論も織り込みながら、議論を進め理論形成していきます。そして、「差別はなくなる」とか「社会の基本構造は変わらない」という意識が、今のこの社会を覆っていきます。そういう中で、今の社会の枠組みに限定した議論になっていき、そのことが論の深化を妨げる事態も生じています。だから、過去の社会を変えようという運動の総括も必要になっています。そのことにも、差別ということをキー概念としながら議論・深化していきたいと考えています。(文責 三村)

■連絡・アクセス先

Eメール hiro3.ads@ac.auone-net.jp (三村洋明)

反障害－反差別研究会 HP アドレス <http://www.taica.info/>

「反障害通信」一覧 <http://www.taica.info/kh.html>

反差別資料室 C <https://hiro3ads6.wixsite.com/adsshr-3>

ブログ「対話を求めて」 <http://hiroads.seesaa.net/>

反差別資料室 A <https://hiro3ads6.wixsite.com/adshr1>